

LA ESCATOLOGÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

ÉMILE PUECH

La palabra escatología, que tiene algunas veces mala prensa, ha recibido varias acepciones en la historia de la teología bíblica. En el siglo XIX abarca lo que concierne a la muerte y al después de la muerte. Pero en el siglo XX, la palabra ha tomado un matiz algo diferente y se refiere, en primer lugar, al destino del Pueblo de Dios y, en segundo lugar, al destino personal del hombre en su muerte y su vida futura¹, de manera que hemos llegado a hablar de escatología colectiva en oposición a escatología individual. Incluso si el destino de la persona no puede ser aislado del grupo al que ésta pertenece, la palabra escatología se entenderá esencialmente aquí como encaminada al destino del individuo en el seno del Pueblo de Dios, que está en el centro del proyecto divino sobre el hombre y por el cual Dios ha elegido revelar su misterio de amor a los hombres. En efecto, la noción misma de escatología supone un principio y un fin de la historia que no puede ser concebida, a la griega, como un ritmo cíclico del tiempo.

El Antiguo Testamento, esta historia de las relaciones entre Dios y su pueblo tras el pecado original, ha tenido el cuidado de enseñar desde las primeras paginas cómo Dios ha creado al hombre para la vida y cómo, por su pecado de orgullo, este último perdió su inmortalidad primera y vuelve a la greda, Gn 2, 4-3, 24. La manducación del fruto prohibido del árbol del conocimiento del bien y del mal es causa de sufrimientos y de la muerte, y la expulsión del Paraíso, poniendo fin a la compañía con Dios y los ángeles, le prohíbe incluso el acceso al ár-

1. Ver por ejemplo F. MARTÍN, *Eschatology (In the Bible)*, en «New Catholic Encyclopedia» 5 (1967) 533-534; para una idea de este desarrollo en los medios protestante y judío, ver G.B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980, pp. 243s., ver también E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I La résurrection des morts et le contexte scripturaire*, Sources bibliques N.S. 21, Paris 1993, p. 33 y n. 1, para otros elementos de bibliografía, y pp. 37-98 para una síntesis sobre estos pasajes bíblicos, incluso si se han aportado algunos matices desde entonces.

bol de la vida que le habría permitido encontrar la inmortalidad perdida². Más tarde, incluso el pueblo de Dios será infiel y el reino davídico a imagen de los reinos de las naciones conocerá también un final. Esperaremos el regreso del exilio y la restauración de la dinastía en un futuro siempre aplazado, hasta «el fin de los días» donde debe aparecer el Mesías antes del gran juicio. Es en esta historia de las relaciones creador-criatura, sellados en las alianzas incesantemente rotas, donde sabios y profetas en particular buscaron la finalidad de la Alianza y el destino de cada uno en esta misma historia.

En esta presentación, analizaremos los pasajes del Antiguo Testamento invocados en la noción de escatología considerada aquí arriba, tras haber situado rápidamente el medio cultural, los pasajes de los textos apócrifos y finalmente los de los manuscritos del mar Muerto recientemente encontrados, con el fin de tener una visión de conjunto de la historia de esta creencia hasta la época del Nuevo Testamento.

EL ANTIGUO TESTAMENTO Y SU ENTORNO

Las pocas tribus de Israel que se instalaron en Caná adoptaron no sólo los usos y costumbres sino también la lengua, las creencias y las concepciones del mundo cananeo, donde la muerte no era concebida como un nada sino como un paso de una vida en tierra a otro modo de vida bajo tierra regentado por las divinidades ctonianas. Para asegurar su vida presente, los antiguos rendían un culto a los dioses de arriba y a los de abajo con la finalidad de satisfacer a unos y de apaciguar a los otros para que alteraran lo menos posible el curso pacífico de la vida en tierra. Ello se debe a que la alternancia de las estaciones y el cambio anual de la naturaleza les daban la impresión de un combate continuo entre los dioses, y que las grandes calamidades naturales que perturbaban el orden habitual significaban que los dioses de muerte o infernales vencían sobre los dioses de la vida. Importaba entonces vigilar este equilibrio para evitar que Môt, gran devorador de vidas y príncipe de la destrucción, no amenazase de extinción a la humanidad. Para esto se había puesto a punto un sabio ritual que consistía entre otros, en dedicar un culto a las cenizas de los antepasados, los *Rephaïm*, para que la familia, el clan y el reino continuaran subsistiendo. La momificación y el embalsamamiento de los reyes y de los nobles respondían sin duda a este culto del difunto, buscando preservar el cuerpo el

2. A pesar de G. VON RAD, *Vie et mort dans l'Ancien Testament*, en «Zaô, Zôê (bioô, bios): vivre, vie», *Vie, mort, résurrection*, por R. BULTMANN, G. VON RAD, A. OEPKE, *Diccionario bíblico Gerhard Kittel*, traducción de Etienne de Peyer, Ginebra 1972, pp. 25s.

mayor tiempo posible para asegurar un lazo benéfico con el alma venerada en vista de alguna ventaja para los vivos.

Esta visión de la naturaleza y del universo, poblada de dioses y de potencias, condiciona y explica la concepción de la vida y de la muerte que proponen los relatos mitológicos. Es en este marco natural donde conviene restituir el Israel antiguo y los libros del Antiguo Testamento. Comprendemos fácilmente que el monoteísmo de Israel no pudo tolerar el dominio del Baal cananeo y de otros dioses, y tampoco el culto a los muertos que, en un más allá siempre objeto de esperanza, interesaba honrar.

Hemos encontrado inscripciones en las tumbas judías en *Khibert el-Qôm* que llevaban un conjuro grabado con el nombre de Yahvé para que el difunto no fuera atormentado, e incluso en el medio, el dibujo de una mano colgante profundamente grabada significando la ayuda y la protección de Yahvé. Tal prevención prueba que, en los últimos siglos de la monarquía, el fiel judío creía en la existencia de estas potencias maléficas que continuaban su obra de dominio sobre el espíritu, el alma y el cuerpo del difunto más allá de la muerte. Esta práctica, que se sigue hasta el principio de nuestra era, como lo muestran todavía por ejemplo alfabetos escritos sobre losas de piedra en las tumbas judías de Jericó, traduce a su manera la creencia en una forma de existencia o de vida tras la muerte, que no puede reducirse a un nada larval o a un simple recuerdo en la memoria de un nombre perpetuado por una descendencia. Los dos rollos-amuletos en plata, encontrados en una tumba en *Ketef Hinnom* al sur de Jerusalén y datados en el siglo VII a.C., que contenían las bendiciones sacerdotales de Nb 6, 24-26 y que habían pertenecido muy probablemente a sacerdotes del templo, debían asegurar a los difuntos la bendición y la protección de Dios, como se suponía tenían que haberlo hecho cuando vivía.

Junto a estas prácticas cananeas multiseculares, aunque algo controladas por el monoteísmo yavista, la Biblia ha guardado restos de los ritos funerarios no expurgados, tales como las laceraciones, libaciones y ofrendas a la tumba, sacrificios para los muertos (Ps 106, 28, Os 9, 4), así como la evocación de los muertos. Igualmente la necromancia no es desconocida tal y como lo muestran numerosos pasajes bíblicos, así como el culto de los muertos en la práctica del *marzéah* o comida funeraria en la tumba, Am 6, 7, Dt 26, 14, ..., incisiones y necromancia que censuran sin embargo el *Deuteronomio* 14 y 18 y el *Levítico* 19-20. La prohibición de la ofrenda del diezmo a los difuntos en Dt 26, 14 subraya la persistencia de la práctica y una forma de divinización de los ancestros a los cuales se rendía culto según la práctica cananea. La ubicación de necrópolis reales cerca del santuario yavista debía también favorecer la asociación de un culto del rey difunto al culto divino,

culto que parece condenar Ez 43, 7-9. Parecían todavía conocidas en el templo de Jerusalén prácticas sincretistas de los cultos agrarios en los ciclos anuales de la muerte y de la «resurrección» de Tamuz-Adonis, el Baal cananeo, como lo relatan en Is 17, 10-11 y Ez 8, 14 y 17, los ritos de duelo y de regreso a la vida, alusiones claras al ciclo de la naturaleza.

Si los autores sagrados reaccionan tan a menudo y tan fuertemente en una época todavía tardía, es porque estas creencias y prácticas cananeas estaban bien enraizadas. Saben muy bien que sus contemporáneos interrogan a los espectros, los espíritus y los muertos y que hacen pasar a sus hijos e hijas por el fuego para apaciguar el apetito de los dioses infernales, causa de cataclismos, epidemias, sequías, etc., Dt 18, 9.14, ..., Nb 23, 1-3. Tenemos una prueba notoria de estas prácticas en las inscripciones encontradas en Deir Alla sobre escayola, en el valle del Jordán³. Pero la centralización del culto y la prohibición del diezmo a los difuntos han debido causar serio perjuicio al estatus de divinización de los ancestros y afectar su supuesta participación a la prosperidad del clan y de la nación. También, con la afirmación del yavismo y la experiencia amarga de las derrotas y de los repetidos exilios cuando las caídas de Samaria y de Jerusalén, incluso con su santuario yavista, la reflexión de las conciencias religiosas tuvo que iniciar un momento decisivo cualitativo en la creencia del más allá concebido desde entonces como lugar selectivo de recompensas para el justo y de castigos para el impío.

Esta presentación general nos parece necesaria para comprender mejor el origen y evolución de la creencia en una vida en el más allá que implicará la afirmación del monoteísmo israelita y el afinamiento del Yavismo en ciertos círculos religiosos del tiempo de los profetas y de los sabios. El Dios único, Yahvé, dios de los vivos, es el único creador, maestro de los cielos y del *Sheol*. Mejor que el Baal cananeo vencedor de Môt, Yahvé sólo es maestro de los vivos y de los muertos, comprendido el *Sheol*, por ejemplo Dt, 32, 39: «Ved, ahora que yo, Soy, y no hay otro dios a mi lado; yo mato y doy la vida, yo hiero y yo sano, y nadie se libra de mi mano», o 1S 2, 6: «Yahvé hace morir y vivir, hace bajar al *Sheol* y subir de él».

De lugar subterráneo y de país sin retorno donde, sin distinción, permanecen los difuntos en un estado de vida larval en medio de las tinieblas silenciosas, el *Sheol* se ha convertido así, por el afinamiento moral de la religión de los medios yavistas, en un lugar de estancia provisional de castigo, de tinieblas, y más precisamente de ausencia

3. Estudio en proceso.

de vida con Dios por el hecho de la ausencia, para el israelita, de alguna divinidad ctoniana ocupando sin embargo estos lugares infernales.

Pero Dios puede preservar al justo, como lo recuerdan los relatos de los levantamientos del patriarca Henoc y del profeta Elías en el esquema de exaltación-inmortalidad (en el sentido de no-muerte). Este poder de Dios sobre el mundo de la muerte se manifiesta también, de paso, por los milagros de las curaciones y de los regresos a la vida que fueron las acciones maravillosas realizadas por Elías y Eliseo, incluso para extranjeros al pueblo de la alianza. Aunque ejemplos aislados, los levantamientos de Henoc y de Elías muestran que la muerte y el *Sheol* no afectan indistintamente a todos los vivos y que, en la concepción hebraica, el cuerpo, inseparable del alma y del espíritu, debe estar de alguna manera asociado a este traslado. No se podía concebir entonces la inmortalidad sin el cuerpo, y además era, para estos autores, sin pasar por la muerte. Los milagros de Elías y de Eliseo muestran la extensión del dominio del Dios de Israel sobre la muerte y el *Sheol*. Todo le obedece, en el cielo, en la tierra y en los Abismos, véase Am 9, 2-4, Ps 139, 8.

El Dios creador aparece entonces como un juez que ama la justicia y el derecho y castiga la falta, ya que la justicia divina no puede ser cogida en falta frente a la prosperidad presente del malvado y la muerte prematura del justo. Este aspecto moral cobró cada vez más importancia en la reflexión bíblica sobre el destino del hombre y su comunión con Dios en la tierra, comunión que prosigue tras la muerte.

Es en este contexto general donde conviene reubicar los pasajes bíblicos generalmente invocados en favor de una creencia en una vida tras la muerte.

Oséas 6, 1-3, a leer con 13, 12-15

Tras la experiencia del juicio y del castigo divino en un periodo de crisis en el siglo VIII, la esperanza de Israel se ha traducido primeiramente en una imagen de regreso a la vida o de «resurrección» en un esquema de escatología colectiva, comparable a la de la concepción cananea de los cultos agrarios y probablemente inspirado por esta última:

«¹Sí, volvamos a Yavé, él es quien nos ha cautivado, él nos sanará, él nos ha herido, él curará nuestras heridas. ²Nos devolverá a la vida después de dos días, al tercero nos resucitará y viviremos en su presencia. ³...Vendrá a nosotros como la lluvia, como el aguacero riega la tierra».

Ez 37, 1-14

En tiempos del exilio y siempre en una concepción de escatología colectiva, la visión de los huesos secos pretende primeramente la restauración de Israel como nación sobre su tierra y no la resurrección de los muertos como tal. Pero la elección de la metáfora, para que sea pertinente y admisible, daría que pensar que los oyentes podían ser receptivos, si no familiares de tal posibilidad. El profeta que actúa sobre la palabra de Dios, tiene la firme convicción de que la criatura vive por el soplo de Dios creador que puede proceder a una recreación como lo había hecho la primera vez con la greda, en dos tiempos: modelado e infusión del soplo-espíritu, igualmente aquí restauración del cadáver y reanimación por el espíritu-soplo. Cambiando un maleficio en bendición, el comentario de Ez 37, 11-14 muestra la victoria de Dios sobre la muerte. Si de ningún modo es cuestión de una resurrección general del pueblo, la utilización metafórica de la visión de un regreso de los exiliados a su país hubo de provocar la reflexión de los espíritus más receptivos y prepararlos a esa otra realidad, como lo atestiguará seguidamente la tradición.

Con el refinamiento de la conciencia religiosa de Israel y la profundización de su fe, la toma de conciencia de la responsabilidad individual afirmada por Jr 31, 29s, *Ezequiel* 18 y 33, ..., ha ido a la par con la de la retribución de ultratumba (Pr 18, 28; 14, 32, ...), ya que el pueblo, socio de la alianza pero culpable, había sufrido la pena de tipo colectivo. Pero ¿quién o quienes son los culpables? Y el concepto de resurrección que le está vinculado, será normalmente percibido en una relectura de la visión de *Ezequiel* 37 que presenta la restauración del pueblo de Dios, como el anuncio de la resurrección de los muertos.

Is 52, 13-53, 12

«...Aunque su vida haya sido ofrecida en sacrificio de expiación, verá una descendencia y prolongará sus días y la voluntad de Dios por él se cumplirá. ¹¹A causa de sus propias pruebas, verá la luz (LXX y 1 QIs a-b) y será colmado...».

Este pasaje es controvertido. Sin embargo, el autor está seguro de una intervención de Dios tras la muerte del servidor en sacrificio de expiación de la multitud con vistas a la realización de un plan divino que no puede fracasar. Se trata de una victoria del servidor sobre la muerte a título personal, pero su forma no está precisada.

Job 19, 25-27

«²⁵Yo, sé que mi defensor está vivo y que yo he de resucitar del polvo de la tierra.

²⁶Y he de ser revestido de esta piel mía, y en esta mi carne veré a Dios.

²⁷El que veis será para mí y mis ojos verán, no a un extranjero...».

Este difícil pasaje de Job se expone a veces en esta investigación. Si el justo Job sabe que el hombre no se levanta de su lecho (14, 12-14) y que más vale esperar una justicia en tierra —será rehabilitado (42-5)—, también está convencido de que Dios es su único redentor (*go'el*) y que el Dios vivo tendrá la última palabra, sea desde esta vida o incluso una vez reducido a polvo, habiendo desaparecido. En este caso tendríamos uno de los primeros ejemplos de una esperanza en la resurrección a título individual, hecho que se juntaría con el del Servidor de Isaías.

Salmos 16, 10-11; 17-15; 49, 15-16; 73, 16-28

Los salmistas aseguran que Dios no abandonará al justo al *Sheol* que ha cambiado algo de significado, sino que lo liberará (Ps 16):

«¹⁰ya que no puedes abandonarme al *Sheol* ni dejar a tu fiel ver el Foso.

¹¹ Me enseñarás el camino de la vida, la plenitud de la felicidad con tu rostro, las delicias a tu derecha, eternamente».

La misma oposición del destino de los justos y de los impíos está en el centro del Salmo 49:

«¹⁵como ovejas (insensatas) están acorraladas en el *Sheol*, la Muerte les lleva a pastar, pero los hombres rectos dominarán sobre ellos para la inspección (*lebaqqer*) y su puesta a salvo es la consumación del *Sheol* más que una estancia en sí mismo¹⁶. Seguramente Dios me rescatará de las garras del *Sheol*, sí, me cogerá».

Incluso si el hombre no puede pagar a Dios una recompensa para escapar del Foso, el justo tiene una ventaja durante la inspección-visita, ya que su puesta a salvo (que evoca la división del *Sheol* según 1 *Henoc* 22), es provisional y Dios lo liberará, mientras que los insensatos se quedarán, el *Sheol* volviéndose entonces para ellos un lugar de castigo «ya no verán la luz». Es la misma concepción que retoman Ps 1, 5-6, y Ps 17, 15 para el día del Juicio:

«¹⁵Yo, en justicia, veré tu rostro, me saciaré, al despertar, de tu imagen»

o Ps 73, 24-25:

«²⁴Por tu consejo me conduces y seguidamente (en) la gloria me cográs.

²⁵¿Quién está conmigo en los cielos? También contigo, no tengo otro deseo sobre la tierra».

También el salmista pide que en justicia los malvados sean tachados del libro de la vida, Ps 69, 29:

«²⁹Que sean tachados del libro de la vida, que no sean inscritos con los justos».

Pr 14, 32 y 15, 24

En los consejos-exhortaciones, los proverbios expresan una concepción parecida:

«14: ³²a causa de su malicia el malvado es desechado, pero el justo conserva la esperanza aún en su muerte».

«15: ²⁴Hay un camino de vida arriba para el instruido, a fin de desviarse del *Sheol* abajo».

En estos pasajes, el *Sheol* ya no es el fin último previsto para todos, justos e impíos, sino un lugar de pena y de castigos eternos, mientras que el justo es llamado a una vida con Dios arriba, sabiendo que Dios nunca lo abandonará.

Estos extractos de Salmos y de textos de sabiduría traducen una esperanza de justicia por diferenciación del destino final durante el juicio, reflejo de una creencia en la vida futura, incluso si el «cómo» no está muy explicitado y si esta creencia no es compartida por todos, sabios y fieles. Algunos al menos lo han sentido y expresado, ya que para ellos la justicia divina debe ejercerse de una u otra manera, no pudiendo Dios negarse a sí mismo. El justo será tomado en la gloria y verá a Dios o a la luz, como lo escribía el Profeta en el canto del Servidor, o lo presentía también el justo Job. Si la creencia en la resurrección no es explícita en estas formulaciones (ver sin embargo «al despertar», Ps 17, 15), es subyacente y esperada en las reflexiones de esos círculos de piadosos según la antropología semítica, como lo traducirá el *Apocalipsis* de Isaías.

Is 26, 14, 19 y 25, 8

«¹⁴Los muertos jamás revivirán, las sombras jamás resucitarán, ya que los has castigado y los has exterminado y has hecho desaparecer todo recuerdo.

¹⁹Los (tus) muertos revivirán, los (mis) cadáveres resucitarán, despertados y alegres, habitantes del polvo, ya que tu rocío es un rocío de luz y la tierra de las sombras dará a luz».

Este pasaje es un testimonio innegable de la certeza de una vida del justo tras la muerte por la resurrección acompañada de la felicidad escatológica, afirmación anterior a *Daniel* 12 y a la traducción de los LXX que lo han entendido como una resurrección corporal. Puede situarse en la línea de *Ezequiel* 37 que recurre al tema creación-recreación. Dios puede rehacer lo que ya ha hecho y volver a crear lo que ya ha creado. Manifestará su poder absoluto destruyendo la muerte para siempre, ya que para los invitados al banquete mesiánico en Sión, la Muerte habrá desaparecido, *Is* 25:8. No se trata aquí de resurrección general, lo que está en vista, es una escatología individual, de los muertos del pueblo de Dios contados entre los justos, mientras que los malvados no tienen nada que esperar de ese lado.

Dn 12, 1-3

La creencia en una vida con Dios después de la muerte y, por consiguiente, en la resurrección del justo para recibir las recompensas, creencia vehiculada en estos pasajes proféticos, sálmicos y sapienciales, ha tenido que ser aceptada por un cierto número de fieles, puesto que en los tiempos de crisis de los años 170-164 a.C., *Dn* 12, 1-3 solamente lo alude, como de pasada pero sin equívoco posible, retomando el vocabulario específico, para expresar su esperanza en una vida futura por la resurrección de los muertos en un sentido personal, y por su transformación en una existencia gloriosa. Esto ocurrirá en un contexto de salvación escatológica en tiempos de la angustia final, tras el aniquilamiento de reyes y de pueblos paganos.

«¹...En ese tiempo tu pueblo será salvado: cualquiera que esté inscrito en el libro, ²y muchos de los que duermen en el país del polvo se despertarán: unos para la vida eterna, y otros para el oprobio, para el horror eterno. ³Los doctos resplandecerán como la luz del firmamento, como estrellas por toda la eternidad aquellos que han enseñado a muchos la justicia».

Dicho de otro modo, en estos dos grupos, hay, de una parte, los que serán inscritos en el libro, es decir, aquellos que, en la generación

final, conservarán la vida y los que, ya muertos, se quedarán en la muerte, en el *Sheol* de Perdición eterna. Los justos brillarán entonces en la luz, una metáfora para describir la participación en la vida divina, en una vida inmortal con los ángeles, sin que debamos no obstante imaginar una inmortalidad astral. Pero la vida futura considerada no aparece como la continuación pura y simple de la existencia presente. Lo que se espera para el fiel, no es una simple reanimación del cadáver para un regreso a la vida con los que no han muerto en el combate, sino la reinserción de los resucitados entre los rescatados, todos destinados a la vida y transformados en gloria. *Daniel* 12 es una especie de «democratización» de la figura del Servidor de Dios que, a pesar del fracaso de las apariencias, tenía que triunfar.

2 M 7 y 14, 37-46

Esta creencia es todavía compartida por los hermanos Macabeos, mártires por las leyes. La obediencia a la ley divina conduce al justo a la vida, mientras que el impío no tendrá lugar. En este sentido, la resurrección es concebida como el primer acto de las recompensas destinadas a los fieles. El autor lo considera como una recreación por el creador del mundo (2 M 7, 23). En tiempo de la misericordia (= de la Visita), Dios revivirá a los que han dado su vida por Sus leyes. Pero el interés primero para los mártires en estos tiempos confusos no quiere decir que el autor reserva la resurrección a su Único caso. La finalidad didáctica de la formulación consiste en exhortar a los fieles y en confortarlos en la lucha contra la impiedad. La obediencia a la Ley, incluso en la muerte, conduce a la vida.

Ben Sira 1, 13 y 7, 17, 36

El Eclesiástico, como los pasajes de los libros anteriormente citados, espera la retribución de cada uno 11, 26-28. El fuego y los gusanos serán el castigo de los impíos (7, 17 retomando Is 66, 24, véase Dn 12, 2), mientras que el que recuerda su fin y no peca, no conocerá la corrupción eterna, ya que el temido —Dios— será benigno, 7, 36 y 1, 13. Es decir, que será tenido en cuenta entre los justos, ya que Dios estará (para el juicio) y los recompensará dejando caer sobre sus cabezas la recompensa, 17, 23. Contrariamente a lo que se escribe a menudo acerca de los pasajes primitivos, *Ben Sira* acepta las experiencias de la tradición sobre la escatología individual. Además, recordando en el Elogio de los Padres las maravillosas acciones de Elías y de su discipu-

lo Eliseo, señala su nueva intervención prevista para los tiempos del fin y su poder de devolver la vida a los justos muriendo en la época de su regreso: «Feliz quien te vea antes de morir, ya que devolverás la vida y revivirá» (48, 11 Texto Hebreo)⁴.

Sabiduría

Hacia el fin del primer siglo a.C., el libro de la *Sabiduría* (escrito en griego) comparte la misma esperanza. El que haya practicado la justicia y contado con Dios durante su vida, recibirá la recompensa de los justos, ya que Dios ha creado al hombre incorruptible, a su imagen 2, 16, 22s. El impío e infiel, para quien la vida se para en el *Sheol*, tendrá la experiencia de la muerte. Aunque expresada con nuevas palabras, la idea es tradicional, los malvados serán partidarios de la corrupción (διαφθορά) y los justos de la vida, la incorruptibilidad (ἀφθρσία). Si para el impío el recuerdo del hombre no es inmortal, la inmortalidad de las almas de los justos no está ligada a la naturaleza del alma, a su preexistencia, como para Platón, pero es un don gratuito de Dios como recompensa a una buena conducta. La muerte no es un fin sino un pasaje, una continuación de la vida con Dios bajo otra forma, 3, 1-9, en compañía de los santos 5, 5, mientras que para el impío la muerte que ya ha comenzado su obra, le perseguirá por los castigos. La muerte espiritual de los impíos tiene como garante la inmortalidad de los justos, y su dolor, la paz y el reposo. Pese a las influencias de vocabulario griego, la inmortalidad-ἀθανασία en la *Sabiduría* está relacionada con los datos bíblicos semíticos. Es el privilegio de las almas de los justos que han vivido de conformidad con las exigencias divinas. Y contrariamente a la escatología griega, los castigos y recompensas son esperados durante la Visita o Juicio, *Sabiduría* 3-5, que corresponde al tiempo de la resurrección para las recompensas en otros libros bíblicos. Como en *Daniel* 12 (y 7), los justos que están en la mano de Dios resplandecerán, juzgarán a los pueblos y recibirán la corona de gloria y la diadema de beldad. Pero el autor no emplea la palabra «ἀναστασία», sin duda por temor a que sea mal comprendida y reducida a un regreso a la vida o a una reanimación. Sin embargo sabe que, durante el juicio, estará (τότε στήσεται) lleno de seguridad frente a los que lo han oprimido, 5, 1. Ahora bien, «estar» (traduciendo *qwm* en hebreo) es uno de los verbos utilizados para expresar la idea de resurrección, en Is 26, 14 y 19 por ejemplo,

4. Pero la escatología del *Sirácida* no se limita al eulogio de los antepasados, a pesar de SARACINO, *Resurrezione in Ben Sira?*, «Henoc» 4 (1982) 185-203.

pero también en otros sitios. Mientras tanto (las almas de) los justos están en paz, Dios las ha limpiado, 3, 1, 3. En definitiva, el autor de *Sabiduría* conoce manifestamente el esquema de una escatología semítica lineal y espera para el justo un cuerpo de gloria incorruptible, no la inmortalidad del alma en cuanto a la muerte, en el sentido griego del término.

Al final de este rápido recorrido de los libros bíblicos se impone una primera conclusión. Contrariamente a una idea ampliamente extendida, *Daniel* 12 no es el más antiguo testigo de una creencia en la resurrección de los muertos, por otro lado, esta creencia no ha aparecido en el contexto de opresiones y de persecuciones de las guerras seléucidas y macabeas. Pero, ligado al afinamiento de la fe monoteísta en el Dios vivo, maestro del cielo y del *Sheol*, de la vida y de la muerte, está la concepción de la historia propia del pueblo de la alianza con quien Dios establece relaciones personales, la concepción del más allá y de una vida con Dios tras la muerte y que para el justo ha evolucionado profundamente en la época posterior al exilio. La toma de conciencia de la responsabilidad individual en las retribuciones del más allá de un lado y de la total soberanía de Dios sobre la historia y el mundo, de otro lado, ha madurado largamente en los círculos de los sabios y de los profetas que meditaban sobre los fracasos humillantes de la corta historia del pueblo de Dios, especialmente después de los dos grandes choques nacionales que fueron la caída del reino de Israel y la del de Judea con Jerusalén, ciudad que acogía el templo de Dios. Esta esperanza ha permitido sobrepasar un primer sentimiento de abandono del pueblo infiel (Dt 30, 15-20) y de profundizar en la concepción de Dios, justo y fiel, cuyo propósito no puede fracasar. Así se comprenderían mejor los titubeos de los textos bíblicos sobre este tema de las retribuciones tras la muerte, desembocando en la afirmación de *Isaías* 26: la resurrección de sólo los justos del pueblo de Dios y la pérdida eterna de los impíos, acompañada de la victoria de Dios sobre la muerte (Is 25, 8), concepción retomada seguidamente por *Daniel* 12.

LOS TEXTOS APÓCRIFOS

Estos textos que clasificamos generalmente hoy en día en los «escritos intertestamentarios» no tienen sin embargo nada de «intertestamento», ya que casi todos son contemporáneos del Antiguo o del Nuevo Testamento y costará trabajo fechar algunos de principios de nuestra era con precisión. Deberíamos entonces apartar cuidadosamente en el futuro esta apelación para evitar cualquier error. En esta

vasta literatura, solo se retendrán algunos ejemplos cuya aportación referida a este sujeto no es despreciable⁵.

Desde el tercer siglo a más tardar, algunas indicaciones extraídas de las antiguas partes del *Primer Libro de Henoc* vienen a corroborar esta concepción de un fin feliz esperado por los justos, bajo forma de resurrección. El *Libro Astronómico* proclama la felicidad del que muere justo, sin ningún perjuicio inscrito para el Juicio donde recibirá su recompensa. El *Libro de los Vigilantes* conoce la clasificación del *Sheol* en varias cavernas para la estancia de las almas según su grado de justicia o de impiedad a la espera del Juicio (comparar Ps 49, 15). El *Libro de los Sueños* y la *Carta de Henoc*, más o menos contemporáneos del libro de *Daniel*, atestiguan la creencia en la resurrección de los justos y en los castigos eternos de los impíos. Finalmente las *Parábolas*, de finales del primer siglo a.C., insisten esencialmente en la resurrección de los justos sobre una tierra renovada en compañía del Elegido que juzga. En la *Carta* y en las *Parábolas*, los justos brillarán en las vestimentas de gloria como las luminarias del cielo en un universo transformado (1 Hén 91:16; 45:4-5), mientras que los pecadores perecerán en la llama del fuego eterno. En resumen, el *Primer Libro de Henoc* presenta la vida eterna del justo, generalmente ligada a la resurrección en tiempos del Juicio, como una vida en la gloria radicalmente diferente de la vida terrestre. Esta concepción se acerca a la de *Daniel* 12 y a otros pasajes bíblicos.

Igualmente, todavía en la segunda mitad del primer siglo a.C., los *Salmos de Salomón* atestiguan la esperanza del juicio y de la resurrección de los justos para la vida eterna pero los castigos eternos y la perdición en el Hades para los impíos.

Una etapa suplementaria es franqueada en la evolución de estas creencias hacia el principio de nuestra era, en las relecturas interpretativas de las diferentes corrientes del judaísmo. Las traducciones griegas de *Daniel* 12 en particular atestiguan la creencia en una resurrección general de los justos y de los impíos con vistas a recibir o bien las recompensas, o bien los castigos. Pero encontramos esta creencia en muchos otros textos, como el *Testamento de Abraham* y el *Testamento de Job*, y ya en el *Apócrifo de Ezequiel* contemporáneo del libro de la *Sabiduría*. Así, la parábola del ciego y del paralítico describe la responsabilidad mutua del alma y del cuerpo: a los dos les conciernen las recompensas y los castigos ya que soportan con igualdad la entera responsabilidad de las buenas obras y de las transgresiones. En esta perspectiva, el cuerpo

5. Véase una presentación resumida de la cuestión en E. PUECH, *La croyance..., o.c.*, pp. 99-182.

debe así resucitar por el juicio. El uso de los osarios en Judea desde el tercer tercio del primer siglo a.C. atestigua también la creencia en la resurrección de la carne. En efecto, tras un periodo de descomposición y de purificación de la carne de pecado en la tierra de Israel, los huesos podían esperar entonces la resurrección general. Pero esta práctica, a unir a la argumentación de la Escuela de Shammaï acerca de los huesos secos de *Ezequiel* 37, sólo puede concernir a un grupo de judíos que creían ciertamente en la resurrección de los justos.

Ciertamente, esta creencia, recibida en ciertos círculos judíos como meditación de la tradición, no era compartida por todas las corrientes del pensamiento judío en los últimos siglos antes de nuestra era. La corriente saducea en particular no llegaba más lejos que la única Ley donde no encontraba ningún fundamento de esta creencia⁶. Esta última rechazaba explícitamente esta fe nueva, así como una creencia en los ángeles y en los espíritus, toda forma de vida tras la muerte, incluida la persistencia del alma y del cuerpo, como los malvados del libro de la Sabiduría. En cambio, estos desarrollos explican su recepción en los círculos hasideos y más tarde fariseos, como lo atestiguan las Escuelas de Hillel y de Shammai, la oración de las *Dieciocho Bendiciones* y de las tradiciones targúmicas antiguas entre muchos ejemplos y, claro está, el Nuevo Testamento.

LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

En este cuadro general, sucintamente presentado, del nacimiento de esta creencia en los textos ya conocidos desde el principio de nuestra era, ¿cómo se sitúan los documentos recientemente encontrados en las cuevas del Desierto de Juda?⁷.

Pero anteriormente, se imponen algunas observaciones preliminares. Los autores que proponen una atribución saducea, excluyen de las composiciones de este grupo todo manuscrito o fragmento que aporte algún elemento nuevo relativo a este tema o que no entre en esta línea de pensamiento. Situándonos decididamente en el campo de los que aceptan la hipótesis de una atribución esenia, siendo la única que rin-

6. Sabemos que en una discusión sobre este tema con los saduceos, Jesús sacará los fundamentos de esta creencia precisamente de los pasajes de la Ley, Mc 12, 18-27 y paralelos, véase E. PUECH, *La croyance...*, o.c., i, pp. 202-206, y E.E. ELLIS, *Christ and the Future in New Testament History*, Supplements to Novum Testamentum, 97, Leiden 2000, pp 97-100. Dios es el Dios de los vivos porque tiene el poder de resucitar a los Padres del *Sheol*.

7. Para el conjunto de estos textos, ver E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future*, o.c., II, *Les données qumraniennes et classiques*, Études Bibliques, N.S. 22, Paris 1993, excepto 4Q418, publicado en 1999.

de cuentas de los documentos encontrados, debemos dar prueba de todo documento invocado que no pertenece al fondo común precediendo la separación de los Esenios como corriente independiente del judaísmo; es una composición auténticamente esenia y no importada en su biblioteca.

Parece bastante claro, y es generalmente aceptado hoy por la mayoría, que las composiciones arameas encontradas son pre-qumranianas salvo algunas excepciones; habría que guardarlas entonces entre los textos apócrifos. En cambio, la decisión es más difícil tratándose de las composiciones hebraicas, por otro lado desconocidas. Felizmente tratándose de la creencia en la resurrección o en la vida del más allá, estos documentos son poco numerosos y, para la mayoría según nosotros, composiciones esenias, como lo hemos explicado extensamente en otro sitio. Debemos todavía precisar que aceptamos la hipótesis del inicio de la comunidad qumraniana en el 152 a.C., cuando Jonathan Macabeo se hizo nombrar gran sacerdote expulsando al sadocita de su puesto en el templo. En este caso, el esenismo que era una de las tres corrientes religiosas dominantes de esa época, tal como lo escribe Flavio Josefo en su *Guerra Judía*, extrae su origen del movimiento de los piadosos Hasideos como lo indica el nombre Esenio en traducción aramea. No sería desde entonces extraño encontrar documentos prolongando esta corriente de pensamiento y de creencias en la línea de los libros bíblicos tales como *Isaías* y *Daniel*, o composiciones hénochites representadas en su biblioteca, incluso si Flavio Josefo les atribuye una creencia, de tipo neopitagórico, en la inmortalidad del alma. Pero otro atestado de esta misma reseña en el *Elencos* de Hipólito de Roma les atribuye la creencia en el Juicio último tras un estado intermediario, en la conflagración del universo y, para el justo, en la resurrección de la carne que se volverá inmortal, y finalmente en el castigo eterno de los malvados. Los textos encontrados ¿permiten diferenciar estas dos opiniones opuestas a su tema? Los herederos de la corriente hasidea se han adaptado a su concepción de la vida tras la muerte que no es otra que la heredada de los libros bíblicos, ¿o la han cambiado adoptando una corriente de pensamiento neopitagórica? Tal es la cuestión planteada.

En el marco así delimitado de la historia del esenismo, un documento qumraniano que depende del libro de *Daniel*, cuya composición final debe de datar del 164 a.C., tiene posibilidades de recibir el «sello» esénio, sea pre-qumraniano como es el caso del libro de los *Júbilos* por ejemplo, o propiamente qumraniano.

Las *Palabras de los Luminarios* (4Q504 1-2 vi 14-15) escriben en la oración del viernes:

«libera a tu pueblo de Isra[el de todos] los países] próximos y lejanos donde los has desterrado, todos los que estén inscritos en el libro de la vida [se levantarán y estarán] para servirte y dar gracias a [tu santo nombre...].».

A pesar de la laguna, la inscripción en el libro de la vida hace clara alusión al concepto de resurrección de los justos en el momento del juicio, como en *Daniel* 12 que ya había pasado de una escatología todavía parcialmente colectiva de *Isaías* 26 a una escatología totalmente individual. El pueblo de Israel apunta aquí exclusivamente a los piadosos, el *verus Israel*, dicho de otro modo los justos hasideo-esénios.

El rollo que llamamos 4Q*Deutero-Ezequiel* (4Q385s.), fechado en líneas generales en este periodo y probablemente también hasideo-esenio, intenta reconfortar a los fieles del pueblo de Dios tras los combates fraticidas a propósito de la ley y de la alianza, una alusión probable, o al menos posible, a una profunda ruptura en el medio hasideo y a la separación de la corriente esenia. Los fragmentos que han conservado claras alusiones a la visión de los huesos desecados de *Ezequiel* 37, contienen una reflexión sobre el momento y el cómo de esta intervención divina. El autor recuerda que Dios acortará el tiempo de la angustia a causa de los piadosos, y explica que «los que, en Israel, han amado tu nombre y han caminado en las vías de la justicia... serán recompensados por su piedad», porque «Dios es el redentor de su pueblo, dándole la alianza». Llega entonces la parábola de los huesos secos para reconfortar a los piadosos en la esperanza de la resurrección pero, esta vez, según un esquema de escatología individual como en *Daniel* 12 y las *Palabras de los Luminarios*. Tras la respuesta a «¿cómo ocurrirá esto?» viene la de «¿cuándo ocurrirá?». «Al final de los días, un árbol se inclinará y se enderezará». Este árbol, es evidentemente el pequeño resto de los justos que resucitará y vivirá.

Estos dos documentos muy fragmentarios se sitúan en el prolongamiento directo de los textos bíblicos y si no añaden nada nuevo, a menos que 4Q*Deutero-Ezequiel* precediese a *Daniel* 12, pero ya estaba *Isaías* 26, al menos vienen a engrosar los pocos pasajes bíblicos sobre el tema. Encontramos esta misma idea en un fragmento del *Pesher de los Periodos*, composición probablemente esenia (4Q181 1 ii 5-6): «... los impíos serán para el oprobio eterno y el aniquilamiento del Abaddon y los justos estarán por la vida eterna».

Parece que ocurre lo mismo en algunas composiciones anteriores a la separación que han sido conservadas en copias qumranianas en arameo, tales como el *Testamento de Qahat* y las *Visiones de Amram*. El antepasado Qahat exhorta a sus hijos a comportarse de tal manera que descansen sobre ellos las bendiciones eternas, a fin de ser liberados de

los castigos reservados a los pecadores condenados a desaparecer para siempre en el momento del juicio (4Q542 1 ii 3-8, contexto incompleto). La misma idea parece retomada por las *Visiones de Amram*, fechadas hacia el 200 a.C. a más tardar. Se oponen el destino de los justos y el de los pecadores: «ya que todos los hijos de la luz, a la luz, a la felicidad y a la paz, en el momento del gran juicio, irán, pero todos los hijos de las tinieblas (a las tinieblas, a la muerte) y al Abaddon irán» (4Q548 1-2 ii 12-14). La teología de las *Dos Vías* de estos textos recoge la concepción de *Isaías* 26 y parece preceder a *Daniel* 12. La vida eterna y la iluminación del justo contrastan con la muerte y las tinieblas prometidas al pecador en el momento del gran juicio.

Entre los documentos de sabiduría últimamente publicados, figura un fragmento importante referido a la escatología individual. Pertenece a una composición didáctica, 4Q*Instrucción*⁸, seguramente *qumraniana*, comparable a los libros de los *Proverbios* y de *Ben Sira*, dando consejos sobre el comportamiento de los hombres y su relación con Dios, conteniendo, entre otras, revelaciones para los elegidos sobre el discernimiento entre el bien y el mal e insistiendo sobre la necesidad de luchar por la persecución de la sabiduría, única fuente de justas recompensas. El fragmento, con destino a los insensatos y a los justos, les atribuye un destino eterno totalmente opuesto. Este pasaje de la *Instrucción* promete la recompensa a los elegidos fieles por el despertar de la resurrección con vistas a una vida eterna en la gloria, en compañía de los ángeles, y el aniquilamiento en el Foso de la Perdición eterna para el insensato, en el momento del juicio, mientras que su pecado será revelado pero no se despertará a pesar de su defensa. La concepción escatológica de este pasaje es idéntica a la de *Isaías* 26 y sobre todo de *Daniel* 12, eso que sólo el justo es beneficiario de la resurrección y de la vida eterna mientras que el impío insensato será para los castigos eternos del *Sheol*. Pero este pasaje es también el primero en citar la participación de la creación: en el momento del Juicio, las fundaciones del firmamento gritarán, y retumbarán todas las armadas celestes para separar a los que aman la justicia».

Siendo conocidos todos estos textos, podemos entonces esperar que este género de composiciones bíblicas y no bíblicas, encontrados en varios ejemplares en la biblioteca qumraniana, hayan nutrido la meditación e influenciado de alguna manera las esperanzas de sus lectores y favorecido la recepción y la evolución de la creencia expresada

8. Publicado en *Qumran Cave 4-XXIV. Sapiential Texts, Part 2*, en J. STRUGNELL, D. HARRINGTON, T. ELGIN, *Discoveries in the Judaean Desert XXXIV*, Oxford 1999, véase en este tema E. PUECH, *La croyance à la résurrection des justes dans un texte de sagesse: 4Q418 69 ii*, a aparecer en las *Misceláneas* ofrecidas a Moshe Weinfeld.

en la composición de obras de su propio círculo, como el *Pesher de los Periodos...* y es lo que parece ser todavía el caso con el *Apocalipsis mesiánico*, 4Q521, que estimamos es una composición esenia para esenios, de los «piadosos» como lo indica el vocabulario, a fechar en la segunda mitad del siglo II a.C., datando la copia de medio siglo más tarde. Este documento proporciona importantes indicaciones sobre el tema. Hay pasajes que atestiguan claramente la creencia en la resurrección. Entre los beneficios que Dios realizará al final, se cita: «Dios sanará a los mortalmente heridos y hará revivir a los muertos, evangelizará a los humildes y colmará a los pobres, conducirá a los expulsados y enriquecerá a los hambrientos». Y llegan las menciones a la venida del profeta escatológico (Elías *redivivus*), del mesías rey y de su reino, y finalmente una descripción del Juicio último bajo la forma de un «credo»: el Dios creador puede volver a crear de nuevo (comparar una tradición paralela e independiente en 2 M 7, 23). En efecto, tras el recuerdo de la obra creadora, el texto sigue: «alegraos, vosotros todos que hacéis el bien delante del Señor (los benditos y) no como estos, los malditos, ya que estarán destinados a la muerte cuando el vivificador resucite a los muertos de su pueblo».

Este pasaje retoma la presentación de *Daniel* 12. La resurrección será una nueva creación de Dios rindiendo justicia a los justos de su pueblo, mientras que los malditos serán destinados a la muerte, es decir, que no resucitarán sino que se quedarán en el Shéol tenebroso a modo de castigos eternos, así como lo precisa la continuación a pesar de las importantes lagunas. Se mencionan las obras de justicia de Dios que restaura «el hombre sometido a la muerte y que abre las tumbas». Es otra manera de decir que, en el momento del juicio, los muertos resucitarán pero que los justos vivos serán transformados, liberados al fin de la pena muerte que pesaba sobre ellos desde la falta. Unos y otros serán sin embargo cubiertos de la gloria de Adán, participando en la nueva creación, un retorno al paraíso de los orígenes. El texto continúa, después de ciertas lagunas, dando indicaciones sobre el estado y los lugares de los impíos y de los justos. Incluso si sólo se han preservado los principios de las líneas, estos no son insignificantes: «y el valle de la muerte en (...), y el puente del abismo..., los malditos se han paralizado (...), y los cielos han ido al encuentro de..., y todos los ángeles (...)». Es decir que tras el cruce del puente del Abismo, los malditos caen rígidos en el Abaddon o Infierno, mientras que los benditos son acogidos por los cielos personificados, para vivir en compañía de los ángeles. Este nuevo concepto recuerda «el Puente del Seleccionador» del Zoroastrismo de un lado y, de otro lado, se afirma claramente la convicción que aflora en muchos otros textos esénios, a saber que, en el momento del juicio, los benditos estarán ante Dios en la luz en

compañía de los ángeles. Dicho de otro modo, el estado del resucitado no es el de un aparecido o de un regreso sobre la tierra, sino que supone una transformación espiritual del justo vivo lo mismo que del resucitado, uno y otro glorificados en la luz divina. Así, esta escatología imagina un regreso al paraíso de los orígenes donde Adán vivía en presencia de Dios, *in-mortal*, en compañía de los ángeles. Es esta restauración de la humanidad y de la creación, al fin liberados de los pecadores y del mal, la que es el objetivo en este texto. Es sin embargo más fácil comprender el estado de cuerpo de resurrección o de resurrección de los cuerpos o de la carne, ya presentes en *1 Henoc* y *Daniel* 12, un cuerpo espiritual y glorioso, tal como lo recogerá el Apóstol Pablo en *1 Corintios* 15, o la imagen del desvestir al terrestre para revestir o sobrevestir al celeste en *2 Co* 5, o el escenario que el Apóstol considera para la parusía en *1 Tesalonicenses* 4.

Este retorno a la vida o *palingenesia* supone la renovación de la creación tras una depuración por el fuego o ἐκπύρωσις del cual encontramos alusiones tanto en algunos pasajes de los *Himnos* (1QIV, XI y XIV)⁹, como indirectamente en el *Midrash escatológico* (4Q174 1-2 II) A propósito de la hoguera, y en la *Instrucción sobre los dos espíritus* de la *Regla de la Comunidad* (1QS IV 25):... «Hasta el término fijado y en la renovación». Dios ha puesto un fin al dominio del demonio y los impíos perecerán por siempre, pero recompensará al justo en tiempos de la renovación de la creación y de la purificación. Ahí, incluso la palabra resurrección está ausente, el concepto de la vida futura tal como está presentado, la presupone: juicio, recompensas para unos sobre una tierra purificada del pecado, de su causa, Belial, y de sus consecuencias, la muerte, y totalmente renovado, pero para los otros los castigos eternos. Esta renovación es significada por la gloria de Adán, prometida a los justos: el vivo siendo transformado y el muerto resucitando en gloria. Estas recompensas y castigos prometidos a unos y otros deben motivar a los miembros de la comunidad a perseverar en su elección y a caminar en la santidad en compañía de los hijos de los cielos, aunque viviendo actualmente en medio de un pueblo de pecadores. Estos últimos pasajes de composiciones típicamente esenias recogen exactamente las concepciones de la *Instrucción* de sabiduría (4Q418 69) y de los otros pasajes bíblicos y no bíblicos aquí arriba citados.

La *Regla de la Guerra* (1QM) desarrolla el tema de la guerra escatológica que es el tiempo de la prueba en *Daniel* 12. Los hijos de la luz

9. Citamos según nuestro nuevo arreglo de los fragmentos y de las columnas, ver *La cro-yance...*, o.c., vol. II.

serán vencedores mientras que no habrá supervivientes entre los hijos de las tinieblas, que serán entregados a la muerte y al fuego de la perdición eterna, retomando Is 66, 16 y 24. De nuevo, la guerra final extirpará el mal para siempre y dará nacimiento a una nueva era, el regreso a la perfección de la creación original. Como en *Daniel* 12, en esta guerra escatológica no hay muertos del lado de los justos, y con razón: resurrección de unos y transformación de los vivos, pero supresión definitiva de la impiedad y de los impíos. Pese al estado incompleto del manuscrito, debemos concluir una vez más que el autor aceptaba la misma creencia: castigos eternos de los impíos y resurrección-transformación-glorificación de los justos.

Era entonces necesario entrar en la Comunidad o seguir un ideal esenio y perseverar para tener parte en la herencia prometida y en las recompensas en tiempo de la Visita. Pero la comunidad presente no es más que la primera etapa con vistas a la salvación, no su realización. Los *Himnos* conocen el concepto de una escatología lineal que termina con la conflagración universal y la renovación de la creación. La maldición que pesaba sobre la humanidad, será transformada en bendición para el justo purificado del gran pecado, aunque el Paraíso y la vida con Dios le serán devueltos. Esta exaltación de grandeza eterna no es otra que una comunión con Dios, una elevación del justo en compañía de los ángeles en la luz eterna.

Al fin, el *Documento de Damas*, cuyo texto es ya conocido desde hace un siglo, describe también una misma presentación de la destrucción final de los impíos y de las recompensas del justo: «los que se consagran a la Ley vivirán para siempre, toda la gloria de Adán les pertenecerá» (CD III 20), al igual que la imaginiería de la guerra escatológica y del último enfrentamiento del príncipe de la luz y de Belial, como 1 QH XIV.

A estos principales pasajes qumránicos, habría que añadir que las costumbres funerarias de las sepulturas de *Khirbet Qumrân* traducen a su manera esta creencia en la resurrección de los cuerpos que animará el espíritu uniéndose al alma tenida en reserva bajo el trono de Dios en el Paraíso de justicia, subrayando la importancia del cuerpo en la identidad personal del resucitado.

En definitiva, la concepción del después de la muerte, transmitida por estos textos qumránicos y observada en sus prácticas funerarias, no se acomoda a la inmortalidad del alma encerrada en un cuerpo del cual se liberaría a la muerte para evadirse en el mundo celestial, inmortalidad del alma que Flavio Josefo atribuye a la creencia esenia como forma de vida tras la muerte. Pero se parece totalmente a la presentación que hace Hipólito de Roma atribuyendo a los esenios la creencia en la resurrección: «Declaran que incluso la carne resucitará y que

será inmortal del mismo modo que el alma ya lo es», así como en la renovación de la creación: «Siguen diciendo que habrá un juicio y una conflagración del universo y que los injustos serán castigados por siempre». El dualismo esenio no es la oposición metafísica griega alma-cuerpo, sino que es de orden puramente ético. El hombre, débil criatura de arcilla sometida a sus malas inclinaciones, puede ser también animado por el Espíritu Santo de Dios. Se excluye entonces toda idea de inmortalidad del alma y el esenio se queda en la creencia judía de la resurrección del justo del *Sheol*. Esta concepción es la de varios círculos del judaísmo del tercer y segundo siglos a.C., pero únicamente de las relecturas del judaísmo helenístico y palestino (LXX, apócrifos y targúmicos) acabarán por comprender una resurrección general de todos los difuntos con vistas al juicio. Así será comprendida, pese a sus titubeos, esta creencia de principios de nuestra era.

En resumen, la escatología del Antiguo Testamento se reduce esencialmente a la historia de la alianza de Dios con su pueblo, alianza indefectible del lado de Dios con un pueblo plenamente enraizado en el medio cultural de su tiempo del cual, los profetas y los sabios han afinado, a menudo, el sentido moral y religioso, recordándole sin cesar las exigencias de justicia del Dios único «que hace morir y que hace vivir, que hace descender al *Sheol* y hace volver a subir de él». Pero como la justicia divina y la fidelidad del Dios de la alianza no pueden ser cogidos en falta y la recompensa del fiel no puede medirse a una larga vida sobre tierra ni a una numerosa descendencia, los castigos colectivos, la muerte prematura del justo y la prosperidad insolente del malvado condujeron a otro nivel de reflexión. El Dios creador del cielo, de la tierra y maestro del *Sheol* debe ejercer su justicia en el más allá, recompensando al justo por un acto de recreación y castigando al impío. Este último perecerá para siempre en el fuego del *Sheol* tenebroso mientras que el justo glorificado vivirá con Dios en la luz en compañía de los ángeles. Tal es la respuesta aportada por el Antiguo Testamento y el judaísmo antiguo a esta lancinante cuestión.

Esta creencia ha madurado largamente en ciertos círculos de religiosos fieles hasta tal punto que para animar a los oprimidos a perseverar en un contexto de disturbios, *Daniel* 12 podía contentarse de recordarla en unas palabras, de pasada, como una creencia recibida. Su mensaje no habría sido aceptado en la brevedad misma de su formulación si hubiese sido enteramente nuevo, fue como mensaje de esperanza. Y *2 Macabeos* podía retomarla a su vez en el caso de los mártires para las leyes. Pero de los textos de sabiduría bíblicos y no bíblicos, lo hemos anotado, al igual que de los Salmos y de los pasajes proféticos ya lo habían formulado e inculcado en el espíritu de los creyentes. Así, de una escatología colectiva propia del pueblo de la alianza, hemos pa-

sado insensiblemente a una escatología individual de los miembros de este pueblo, distinguiendo los justos y los impíos, los benditos y los malditos, para llegar finalmente a la resurrección universal con vistas al gran Juicio al alba del Nuevo Testamento. Pero esta evolución de la creencia no tiene nada de gran turbación venida del Apocalipsis, como se ha podido pensar¹⁰.

La recompensa del justo como vida con Dios en la luz, presente sin duda en el Antiguo Testamento, ha sido más explotada en los textos qumránicos que la conciben como un regreso al paraíso de los orígenes en compañía de Dios y de los ángeles, como la recuperación de la gloria de Adán en su *in-mortalidad* original. La resurrección no es entonces concebida como un regreso a la vida en la tierra, una simple reanimación del cadáver, sino como la vida en gloria de un cuerpo espiritual (recogido por el *σῶμα πνευματικός* de 1 Cor 15, 42-49), ya que en el momento del juicio, los muertos resucitarán y los vivos serán transformados, ellos que, de mortales que son, se volverán inmortales. Participará también en esta transformación toda la creación: los cielos nuevos, la tierra purificada por el fuego y renovada, con la desaparición definitiva de los malvados y del pecado, y de su causa, el diablo.

Estos textos revisten una gran importancia en la historia de esta creencia con la cercanía de los tiempos mesiánicos. Pero la llegada del mesías Jesús y del Reino que ha predicado e inaugurado en su muerte y su resurrección, introduce otra dimensión en la concepción de la victoria definitiva de Dios sobre la muerte: la entronización en la gloria del hijo Único resucitado cuya parusía es esperada al fin para presidir el gran Juicio.

10. Pese a, por ejemplo, G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament, I Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève 1963, pp. 352s.